Daniel Oltean et Youhanna N. Youssef*

Ascèse et liturgie dans l'Orient chrétien. Coutumes monastiques à l'enfermement d'un reclus

https://doi.org/10.1515/zac-2020-0054

Abstract: This article focuses on the ancient Greek and Coptic euchologia containing a little-known monastic liturgical ritual used when a monk exchanged his coenobitic way of life for a solitary one. The oldest Greek manuscripts which preserve this ritual date back to the 10th century. In the Coptic environment, it is found in manuscripts from the 14th century. Nevertheless, long before these dates, Syriac literary sources mention an office for the blessing of the monastic cells, which contains several elements in common with the Greek and Coptic liturgical texts. As the ritual is no longer included in the modern euchologia, the article highlights the traces of the custom and the monastic reasons of this tacitly accepted forgetfulness.[1]

Keywords: recluse, monastic cell, monastic rituals, Byzantine monasticism, Eastern monasticism

Les anciens euchologes grecs et coptes contiennent un rituel liturgique monastique peu connu, utilisé au passage d'un moine de la vie cénobitique à la vie solitaire. Le rituel est en général appelé « office à l'enfermement d'un reclus (ἔγκλειστος) ». Les manuscrits grecs les plus anciens qui gardent ce rituel datent du 10[e] siècle, tandis que dans le milieu copte, on le trouve dans les manuscrits à partir du 14[e] siècle. Il semble que l'office liturgique n'a pas été très répandu, car les sources littéraires grecques et coptes ne le mentionnent presque jamais d'une manière claire, même si elles décrivent souvent, à toutes les époques, les moines solitaires

1 Cet article est la forme retravaillée d'une communication présentée au colloque *Le corps humain dans la liturgie, 65[e] Semaine d'études liturgiques*, tenu à l'Institut Saint-Serge, Paris, 2–5 juillet 2018.

***Corresponding Author: Daniel Oltean**, Katholieke Universiteit Leuven / Research Foundation – Flanders, Department of Greek Studies, Blijde-Inkomststraat 21, Leuven 3000, Belgium; e-mail: daniel.oltean@kuleuven.be
Youhanna N. Youssef, Department of Eastern Christian Studies / Sankt Ignatios College, University College Stockholm, Byggästaregatan 6, 15241 Sodertälje, Sweden; e-mail: youhanna.n.youssef@ehs.se

et leurs rapports avec le milieu cénobitique. En outre, le rituel n'est plus inclus dans les euchologes modernes.[2]

En revanche, dans le milieu syriaque, à partir du 7e siècle, plusieurs sources littéraires font référence à un office de bénédiction des cellules des solitaires, qui marquait la même transition du moine cénobitique vers la réclusion. Les textes mettent l'accent sur la bénédiction de la cellule, mais la personne qui y vivait reste également dans l'attention du célébrant. Malheureusement, un tel office n'est pas gardé dans les manuscrits liturgiques syriaques.

Cette conservation incomplète et asymétrique du rituel dans les sources grecques, coptes et syriaques soulève plusieurs questions. Il s'agit d'abord d'identifier les textes qui mentionnent l'enfermement des reclus. Les sources littéraires sont en général connues, mais la diversité locale et les particularités linguistiques de chaque région rendent parfois difficile la compréhension exacte des coutumes monastiques dont elles font référence. Le terme reclus est ainsi utilisé pour désigner aussi bien le moine enfermé à l'intérieur d'une communauté cénobitique que le solitaire attaché à une laure, sans oublier l'anachorète vivant sans contact direct avec un monastère. Pour cette raison, le premier but de notre étude est de mettre en parallèle les différents types de sources littéraires de l'Antiquité tardive qui mentionnent les reclus, de clarifier le contexte ascétique de leur vie et, particulièrement, de reconnaître, surtout dans les textes syriaques, quelques traces de l'office liturgique utilisé à l'enfermement du solitaire.

Les rapports entre ces textes littéraires et les sources liturgiques grecques et coptes qui conservent le rituel n'ont pas encore fait l'objet d'une recherche systématique. Peut-on identifier des éléments communs et des évolutions similaires ? Ou bien s'agit-il de traditions monastiques distinctes, sans contact et sans influences mutuelles ? Pour répondre, dans la deuxième partie de l'étude, nous

---

2 Le rituel n'est pas mentionné dans un *Ordo* copte du 13e siècle faussement attribué à Sévère d'Achmounein, cf. Julius Assfalg, *Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche* (Publications du Centre d'Études Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte. Coptica 10 ; Le Caire, 1955) et ne figure pas, au 15e siècle, dans celui du patriarche Gabriel V d'Alexandrie, cf. Alfonso Abdallah, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88º patriarca copto, 1400–1427* (Studia Orientalia Christiana : Aegyptiaca ; Le Caire, 1962). Le manuscrit le plus ancien de l'encyclopédie d'Ibn Kabar, *La Lampe des Ténèbres* (*Paris ar. 203*, 14e siècle) ne contient pas l'office, cependant le rituel est retrouvé dans un manuscrit récent du 20e siècle, cf. Ibn Kabar, *Lampas tenebrarum (Miṣbâḥ al-ẓulma)* 14 (éd. Samuel al-Suryani ; Dayr al-Suryan, 1992), 127–131. Au 17e siècle, l'office n'est pas inclus par Goar dans son euchologe grec, cf. Jacques Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, &c. cuilibet personae, statui, vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae* (Paris, 1647 ; Venise, 1730 ; réimpression Graz, 1960).

avons choisi les manuscrits grecs et coptes les plus anciens qui contiennent le rituel pour les reclus afin de présenter le contenu de l'office et de retracer, dans la mesure du possible, son évolution dans le temps. Concernant ce dernier aspect, l'absence du rituel dans les euchologes modernes reste une question toujours actuelle. Quand et pourquoi l'office n'a plus trouvé sa place parmi les offices monastiques ? S'agit-il d'un choix éditorial ou d'une conséquence normale due à la disparition de la coutume dans la pratique monastique orientale ? Et quels sont les enjeux monastiques de cet oubli tacitement accepté ? Ce sont quelques questions auxquelles cette étude essaiera de répondre par la suite.

1 Types de réclusion selon les textes littéraires

Le rituel pour les solitaires et la bénédiction de leurs cellules impliquent l'existence de deux éléments : d'abord une communauté monastique et le clergé associé, ensuite un moine qui commence à vivre dans la solitude. Le rituel nous oblige ainsi d'étudier une catégorie spéciale de moines, les reclus. Par ce terme, on comprend l'ascète qui reste toujours ou la plus grande partie du temps dans sa cellule, en dehors de la vie commune et dans un rapport très limité avec le monde ou la communauté monastique à laquelle il appartient. À cause de sa réclusion, l'ascète dépend en général de l'aide de ses confrères. Il faut ainsi distinguer le reclus aussi bien du moine cénobitique que de l'ermite (l'anachorète) qui vive dans d'autres formes de solitude, sans liens avec un groupe ascétique.

Les premiers reclus sont les ascètes qui ont choisi de vivre en isolement dans de petits enclos situés dans la proximité des villes et des villages. Au 4e siècle, en Égypte, près d'Oxyrhynque, un moine nommé Théon gardait le silence depuis trente années, vivant en reclus (ἐγκεκλεισμένον) dans une chambrette, avant que les fidèles le découvrent.[3] Il communiquait avec eux par une fenêtre, ne sortant de sa cellule que pendant la nuit. À cinq milles de Lycopolis, l'ascète Jean vivait depuis quarante ans dans une caverne et personne n'était entré chez lui.[4] En Palestine, selon un apophtegme, un reclus avec des fers aux pieds et enfermé dans une cellule (ἀπέκλεισεν αὐτὸν εἰς κελλίον) sur le Mont des Oliviers, bénéficiait de l'aide d'un serviteur.[5] Selon Théodoret de Cyr, en Syrie, un autre

3 *Historia monachorum in Aegypto* 6,1 (éd. André-Jean Festugière [Subsidia Hagiographica 34 ; Bruxelles, 1961], 43,2–3 ; trad. Idem, *Enquête sur les moines d'Égypte* [Les moines d'Orient 4,1 ; Paris, 1964], 41).
4 *Historia monachorum in Aegypto* 1,5 (10,28–29 F ; trad. 10 F.).
5 *Apophtegmata Patrum (collectio anonyma)* 527 (éd. et trad. John Wortley, *The Anonymous Sayings of the Desert Fathers* [Cambridge, 2013], 358–361).

ascète, Acépsimas, resta enfermé soixante ans dans une maisonnette (ἐν οἰκίσκῳ καθείρξας ἑαυτόν) sans que personne ne le vît.[6] La nourriture lui était apportée de temps en temps par un trou, et une fois par semaine, pendant la nuit, l'ascète sortait pour puiser de l'eau à la source la plus proche. Le même auteur indique les noms de plusieurs tels reclus : Eusèbe, qui vivait près d'Antioche en ascèse et réclusion dans une maisonnette sans fenêtres ;[7] Aphraate, qui s'était enfermé (ἑαυτὸν καθείρξας) dans une petite maison à la périphérie d'Édesse ;[8] un certain Jacques, reclus (μόνος καθεῖρκται) dans une ville de la Cyrrhestique ;[9] Palladios, enfermé dans une maisonnette à proximité d'un bourg, à 40 km d'Antioche ;[10] Salamanès, vivant en reclus (καθεῖρξεν ἑαυτὸν) dans un enclos sans porte et fenêtres dans une ville sur l'Euphrate ;[11] un autre Eusèbe, qui d'abord bloqua complètement l'entrée de son enclos avec une énorme pierre, mais qui ensuite se retira dans un monastère cénobitique, demeurant dans un petit enclos à l'angle du mur d'enceinte.[12]

La terminologie usitée pour désigner ce type de vie très dure sera parfois reprise par les auteurs ascétiques de l'Antiquité tardive afin de désigner les moines urbains. Cependant, on n'a pas la conviction qu'il s'agit toujours de réclusion, mais plutôt de solitude. Jean Moschos mentionne ainsi un moine tonsuré depuis peu de temps et enfermé par son higoumène dans une grotte située sur une colline à l'intérieur de la ville d'Antioche (ἐνέκλεισα αὐτὸν ἐν σπηλαίῳ εἰς τὸ ὄρος ἔνδον τῆς πόλεως),[13] ainsi qu'un autre qui vivait dans une tour de la muraille de Tarse.[14] Selon le même auteur, un reclus (ἔγκλειστος) vivait en solitude sur le mont des Oliviers.[15] Au 7e siècle, à Nicomédie, Théodore de Sykéôn rencontre

6 Théodoret de Cyr, *Historia religiosa* 15,1 (SC 257, 18,2–3 Canivet/Leroy-Molinghen).
7 Théodoret de Cyr, *Historia religiosa* 4,3 (SC 234, 294,1–2 Canivet/Leroy-Molinghen) : ἐν οἰκήματί τινι σμικρῷ λίαν οὐδὲ φωταγωγοὺς ἔχοντι καθειργμένος.
8 Théodoret de Cyr, *Historia religiosa* 8,1 (SC 234, 374,16 C./L-R.).
9 Théodoret de Cyr, *Historia religiosa* 25,2 (SC 257, 156,7 C./L-R.).
10 Théodoret de Cyr, *Historia religiosa* 7,1 (SC 234, 366,5 C./L-R.) : Ἐν οἰκίσκῳ δέ τινι καθεῖρκτο.
11 Théodoret de Cyr, *Historia religiosa* 19,1 (SC 257, 58,9 C./L-R.).
12 Théodoret de Cyr, *Historia religiosa* 18,2–3 (SC 257, 54–57 C./L-R.). Sur la vie des reclus mentionnés par Théodoret de Cyr voir André-Jean Festugière, *Antioche païenne et chrétienne* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 194 ; Paris, 1959), 294–298.
13 Jean Moschos, *Pratum spirituale* 78 (PG 87,3:2936c ; trad. Christian Bouchet [Les Pères dans la foi 94–95 ; Paris, 2007], 93). Sur les moines reclus chez Jean Moschos voir José S. Palmer, *El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco* (Monografías [Fundación Universitario Española 59] ; Madrid, 1993), 234–239.
14 Jean Moschos, *Pratum spirituale* 32 (PG 87,3:2881a ; trad. 48 B.) : ἀπέκλεισεν εἰς ἕνα τῶν τειχῶν τοῦ πύργου τῆς πόλεως.
15 Jean Moschos, *Pratum spirituale* 45 (PG 87,3:2900b ; trad. 62 B.).

plusieurs reclus (ἔγκλειστοι) disséminés dans la ville et autour des remparts.[16] En l'absence de renseignements plus précis, ces moines pouvaient être aussi bien des reclus que des solitaires qui ne pratiquaient pas une réclusion stricte.

L'exemple du second Eusèbe mentionné par Théodoret de Cyr suggère l'existence d'une deuxième catégorie de reclus, ceux qui vivaient dans des communautés cénobitiques. En Syrie, ce groupe de moines est bien représenté, l'existence des reclus habitant des tours (burga) bâties à l'intérieur ou dans la proximité des monastères étant prouvée par les témoins archéologiques et les sources littéraires.[17] Au 6e siècle, une *Novelle* de l'empereur Justinien accepte que les moines vieux ou malades puissent se retirer dans des cellules situées dans le monastère (*in remotis cellulis intra monasterium*).[18] Cyrille de Scythopolis mentionne un ascète Jean qui vivait depuis cinquante ans en reclus (μεμενηκέναι ἀπρόιτον) dans un monastère situé dans sa ville natale,[19] tandis que Jean Moschos évoquera plus tard un autre reclus (ἔγκλειστος) nommé Georges qui vivait dans la région de Scythopolis à l'intérieur d'un monastère.[20] Dans la même période, en Égypte, un moine enfermé dans une cellule d'un petit monastère de l'oasis de Fayoum attendait que le patriarche Benjamin lui ouvre la porte.[21]

À Byzance, les reclus à l'intérieur des communautés cénobitiques sont également nombreux, comme Platon, l'oncle de Théodore Stoudite[22] ou Anne, disciple d'Étienne le Jeune.[23] Leur exemple est suivi par plusieurs higoumènes qui pré-

---

16 *Vita Theodori Syceotae* 159 (éd. et trad. André-Jean Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôn* [Subsidia Hagiographica 48 ; Bruxelles, 1970], 1, 136,89 ; trad. 2, 141) : Οἱ δὲ ἐν τῇ πόλει καὶ περὶ τὸ τεῖχος ἐγκλειστοὶ.

17 Voir Ignace Peña, Pascal Castellana et Romuald Fernandez, *Les reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie* (Pubblicazioni dello Studium biblicum Franciscanum, Collectio minor 23 ; Milan, 1980), 47–90 ; Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East* (CSCO 197 ; Louvain, 1960), 271–273.

18 Justinien, *Novellae* 123,36 (éd. Rudolf Schöll et Wilhelm Kroll, *Corpus iuris civilis* 3: *Novellae* [Berlin, 1954], 619).

19 *Vita Sabae* 62 (éd. Eduard Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* [TU 49,2 ; Leipzig, 1939], 163,21 ; trad. Richard M. Price, *The Lives of the Monks of Palestine* [Cistercian Publications 114 ; Kalamazoo, 1991], 173).

20 Jean Moschos, *Pratum spirituale* 50 (PG 87,3:2905a ; trad. 67 B.).

21 *Quadragintum exemplum monasticum (al-Arbaʿin Khabar)*, cf. *Codex Parisiensis ar. 278*, fol. 52. Nous préparons l'édition critique de ce texte sur la base de plusieurs manuscrits de Paris et des monastères Saint-Antoine, Saint-Paul et Saint-Macaire, Égypte.

22 Théodore Stoudite, *Laudatio Platonis* 15 (PG 99:817b–c) ; 32 (PG 99:836a).

23 *Vita Stephani Junioris* 34 (éd. et trad. Marie-France Auzépy, *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre* [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3 ; Aldershot, 1997], 133,18 ; trad. 229). Voir à ce sujet Daniel Oltean, « 'Petit' et 'grand' habit. Une dispute monastique à l'époque de Théodore Stoudite, » *Byzantinoslavica* 73 (2015) : (35–56) 46–49.

fèrent se retirer dans la solitude vers la fin de leur vie, tout en restant en contact avec la communauté cénobitique qu'ils avaient conduite. Le cas le plus connu est probablement celui de Néophyte le Reclus (12e–13e siècles), qui signe ses écrits avec la formule πρεσβύτερος, μοναχὸς καὶ ἔγκλειστος.[24] Néanmoins, les moines ordinaires avaient également le droit de devenir reclus.

Enfin, une dernière catégorie de reclus, probablement la plus nombreuse, est représentée par les membres des communautés semi-anachorétiques (laures). Selon les lettres gardées sous les noms de Barsanuphe et Jean de Gaza, dans une telle communauté on distinguait entre l'hésychaste (ἡσυχαστής) qui restait en solitude seulement les cinq premiers jours de la semaine et participait le dimanche à la célébration liturgique et le reclus (ἔγκλειστος) qui fermait sa porte pour une certaine période[25] et ne participait plus aux offices.[26] Le passage entre les deux formes d'ascèse est suggéré par la question d'un moine au sujet « d'une retraite rigoureuse et d'un silence complet » (περί τε ἡσυχίας ἀκριβοῦς καὶ παντελοῦς σιωπῆς).[27] Concernant ces modalités de vie, les avis de Barsanuphe et Jean tiennent compte, bien évidemment, de l'état spirituel de chaque frère : à un ascète pas encore préparé pour un combat spirituel, ils recommandent de ne pas fermer la porte de sa cellule, mais sa bouche.[28] On retrouve la même recommandation dans le cas d'un ascète égyptien mentionné dans un apophtegme, qui voulait s'enfermer dans une cellule (ἐγκλείσω ἑαυτὸν εἰς κελλίον) pour ne voir personne et ne manger qu'un jour sur deux.[29] En revanche, après être tombé dans le péché, un disciple de Sabas commence à vivre en reclus (ἐγκλείσαντα ἑαυτὸν) avec la permission de son higoumène.[30]

À un moine devenu reclus qui lui demande conseil, Barsanuphe répond avec quelques indications pratiques : il ne faut sonner que pour des besoins indispensables et ouvrir la porte qu'en cas de nécessité ; il ne doit pas également se scandaliser parce que lui, le grand Vieillard, est servi par autrui.[31] On comprend

---

24 Néophyte le Reclus, *Catecheses*, *Prologus* (éd. Ioannis Stephanis, *Ἁγίου Νεοφύτου του Εγκλείστου Συγγράμματα* 2 [Paphos, 1998], 193,Titulus).

25 Barsanuphe et Jean de Gaza, *Epistula* 68 (SC 426, 330,25 Neyt/De Angelis-Noah/Regnault).

26 *Apophtegmata Patrum (collectio anonyma)* 21 (20–21 W.) : περικεκλεισμένος ἦν μηδὲ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐρχόμενος.

27 Barsanuphe et Jean de Gaza, *Epistula* 132 (SC 427, 492,8 Neyt/De Angelis-Noah/Regnault).

28 Barsanuphe et Jean de Gaza, *Epistula* 54 (SC 426, 270–273 N./A-N./R.).

29 *Apophtegmata Patrum (collectio alphabetica) Ammonas* 4 (PG 65:120b–120c ; trad. Lucien Regnault, *Les sentences des Pères du Désert. Collection alphabétique* [Abbaye de Solesmes, 1981], 46).

30 *Vita Sabae* 49 (139,18 S. ; trad. 148–149 P.).

31 Barsanuphe et Jean de Gaza, *Epistulae* 347b (SC 450, 366–367 Neyt/De Angelis-Noah/Regnault).

ainsi que le reclus disposait d'un système de communication avec les frères de la communauté et qu'il pouvait bénéficier de leur aide.

Afin de vérifier les qualités ascétiques des moines, la réclusion temporaire était souvent recommandée. Certains ascètes préféraient ou étaient conseillés de rester dans la réclusion seulement les quarante jours du carême.[32] Un texte ascétique racontant l'histoire de deux frères enfermés, mentionne qu'ils ont été nourris par les moines avec de l'eau et du pain pendant une année.[33] Dans la tradition syro-orientale, selon Dadiso Qatraya, les solitaires attachés aux communautés cénobitiques restaient dans leurs cellules soit seulement pendant la semaine, soit toutes les périodes des grands jeûnes, soit toujours, mais en gardant un certain lien avec la communauté.[34]

Pour désigner le reclus, les auteurs ascétiques de l'Antiquité tardive utilisent souvent le mot ἔγκλειστος,[35] mais on trouve également plusieurs termes qui décrivent le même mode de vie : κεκλεισμένος,[36] ἀπόκλειστος,[37] καθειργμένος.[38] En revanche, ἡσυχαστής et κελλιώτης semblent indiquer le plus souvent les anachorètes ou les membres des laures qui vivaient en cellules, mais pas en réclusion.[39] Néanmoins, la terminologie n'est pas toujours rigoureuse, le mot ἔγκλειστος pouvant parfois désigner aussi bien l'anachorète que le moine en général. Ewa Wipszycka l'a déjà montré pour l'Égypte des 4e–8e siècles.[40] Pour

---

32 *Apophtegmata Patrum (collectio anonyma)* 763 (628–629 W.) : περιώρισεν ἑαυτὸν πρὸ χρόνου τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστὴν.

33 *Apophtegmata Patrum (collectio anonyma)* 186 (130–131 W.) : ἀπέκλεισαν αὐτοὺς οἱ γέροντες.

34 Dadiso Qatraya, *De solitudine* (trad. Alphonse Mingana, *Early Christian Mystics* [Woodbrooke Studies 7 ; Cambridge, 1934], 78). Sur Dadiso Qatraya, voir Robert Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (Collection L'esprit et le feu ; Chevetogne, 1987), 201–202.

35 *Apophtegmata Patrum (collectio alphabetica) Motios* 2 (PG 65:300b ; trad. 202 R.) : ἐνέκλεισεν ἑαυτόν ; *Poemen* 6 (PG 65:320b–320c ; trad. 223 R.) : ἔκλαιεν ἐκεῖ ; *Apophtegmata Patrum (collectio anonyma)* 46 (40–41 W.) : τινι ἐγκλειστῷ.

36 *Apophtegmata Patrum (collectio alphabetica) Paul le Grand* 3 (PG 65:381c ; trad. 274 R.) : ἕως τῆς ἑορτῆς ἐγκεκλεισμένος ; *Apophtegmata Patrum (collectio anonyma)* 21 (20–21 W.) : περικεκλεισμένος.

37 *Apophtegmata Patrum (collectio alphabetica) Jean Kolobos* 38 (PG 65:216d ; trad. 133 R.) : ἀπέκλεισεν ἑαυτὸν ; *Apophtegmata Patrum (collectio anonyma)* 527 (358–359 W.) : ἀπέκλεισεν αὐτὸν εἰς κελλίον.

38 Théodoret de Cyr, *Historia religiosa* 4,3 (SC 234, 294,2. C./L-R.).

39 *Vita Ioannis Hesychastae* 1 (201,4–5 S. ; trad. 220 P.) ; Dorothée de Gaza, *Epistulae* 1,180 (SC 92, 488–491 Regnault/De Préville) ; Alfons M. Schneider, « Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el Kelt, » *Römische Quartalschrift* 39 (1931) : (297–332) n° 28, 105, 138, 159, 178 et 198.

40 Ewa Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)* (The Journal of Juristic Papyrology, Supplement 11 ; Varsovie, 2009), 306–308.

la Syrie, un apophtegme mentionne un « monastère de reclus » (μοναστήριον ἐγκλείστων) à Apamée,[41] terme qui peut indiquer aussi bien un monastère cénobitique qu'une communauté semi-anachorétique. En Palestine, trois inscriptions du 6e siècle d'un monastère de Scythopolis mentionnent le moine Élie, à la fois ἔγκλειστος, prêtre et probablement higoumène.[42] Il s'agit soit d'un ancien reclus devenu higoumène, soit d'un higoumène vivant à la marge de la communauté, soit le terme ἔγκλειστος désigne le moine en général. Quant à la laure de Saint-Sabas, ses moines sont appelés à la fois ἔγκλειστοι[43] et κελλιῶται.[44] Les textes littéraires coptes font également référence aux reclus[45] et à leurs cellules, mais une distinction claire entre leur mode de vie et les hésychastes vivant dans les laures n'est pas toujours discernable.[46]

À Byzance, les termes ἔγκλειστος, ἡσυχαστής et κελλιώτης sont souvent utilisés comme synonymes, même si le premier continue à indiquer la réclusion la plus rigoureuse. On remarque à ce sujet qu'au 11e siècle, une lettre du métropolite Syméon d'Euchaïta est adressée πρὸς Ἰωάννην μοναχὸν ἔγκλειστον,[47] Nicéphore

41 *Apophtegmata Patrum (collectio anonyma)* 84 (70–71 W.).
42 Gerald M. Fitzgerald, *A Sixth Century Monastery at Beth-Shan (Scythopolis)* (Publications of the Palestine Section of the University Museum, University of Pennsylvania 4 ; Philadelphia, 1939), 14–16. Voir aussi Yiannis E. Meimaris, *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Inscriptions and Papyri Pertaining to the Christian Church of Palestine* (Research Centre for Greek and Roman Antiquity, The National Hellenic Research Foundation, Μελετήματα 2 ; Athènes, 1986), 124–235.
43 Jean Moschos, *Pratum spirituale* 137 (PG 87,3:3000c ; trad. 147 B.).
44 *Vita Sabae* 28 (113,10–11 S. ; trad. 122 P.) ; 47 (138,9–10 ; trad. 147 P.).
45 Voir Hans Förster, *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 148 ; Berlin, 2002), 224–225.
46 Voir Walter E. Crum, *Coptic Dictionary* (Oxford, 1939), 287b–288a ; Walter E. Crum et Hugh G. Evelyn White, éds. et trad., *The Monastery of Epiphanius at Thebes* 2 (New York, 1926), 46,20 (texte) et 195–196 (trad.) ; Lucien Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IVe siècle* (Paris, 1990), 143–144 ; Marc Malevez, « Deux aspects faussement contradictoires de la *xéniteia* : la garde et l'abandon de la cellule monastique, » *Études Coptes* 10 (2008) : 273–284 ; Ewa Wipszycka, « Monks and Monastic Dwellings : P.Dubl 32–34, P.KRU 105 and BL Ms.Or 6201–6206 Revisited, » dans *Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt: Ostraca, Papyri, and Essays in Memory of Sarah Clackson* (éd. Anne Boud'hors et al. ; American Studies in Papyrology 46 ; Cincinnati, 2009), (236–244) 239–244 ; Darlene L. Brooks Hedstrom, « The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature, » *Church History* 78 (2009) : 756–791.
47 Syméon d'Euchaïta, *Epistula ad Ioannem monachum inclusum* (éd. Kostas Mitsakis, « Symeon Metropolitan of Euhaita and the Byzantine Ascetic Ideals in the Eleventh Century, » *Byzantina* 2 [1970] : [301–334] 319,Titulus).

le Chartophylax écrit à un certain Théodose, moine et reclus de Corinthe,[48] tandis qu'en 1068 un manuscrit est copié pour le moine reclus Gérasime d'Iviron, τοῦ πανοσίου μοναχοῦ Γερασίμου τοῦ ἐγκλείστου ἠβήρυ.[49] Dans la même période, Nikon de la Montagne Noire écrit une lettre à un moine reclus nommé Romanos.[50] Néanmoins, les textes ne nous donnent pas des informations supplémentaires concernant le mode de vie de ces ascètes byzantins et le sens exact de leur réclusion. En revanche, l'utilisation des termes ἡσυχαστής et κελλιώτης demeure plus claire, ils font en général référence aux moines attachés à une communauté cénobitique ou une laure, parfois menant un style de vie idiorythmique.[51]

La grande diversité de formes d'ascèse pratiquées en Orient a conduit, naturellement, à cette diversité terminologique et à une certaine interchangeabilité entre les termes utilisés. Néanmoins, la vie en réclusion reste un type particulier d'ascèse monastique, pratiquée à la fois dans les communautés cénobitiques et semi-anachorétiques. Enfermés pendant des périodes plus ou moins longues, en général isolés par rapport au reste de la communauté, les reclus vivaient dans une solitude stricte, tout en gardant un faible lien avec leurs confrères, nécessaire pour leur subsistance. Dans la période de l'Antiquité tardive, leur style de vie attire et provoque, les disciples des reclus abondent. C'est probablement la raison pour laquelle, à un certain moment, les monastères ont légiféré cette modalité de vie et ont introduit parmi les rituels monastiques un office en lien avec la bénédiction de leurs cellules.

48 Nicéphore le Chartophylax, *Epistula* 1 (éd. et trad. Paul Gautier, « Le chartophylax Nicéphore. Œuvre canonique et notice bibliographique, » *Revue des études byzantines* 27 [1969] : [159–195], 170).

49 *Codex Athonensis Vatopedianus 919 (AD 1068)*, fol. 250v. Voir Sophronios Eustratiades et Arkadios Vatopédinos, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων* (Paris, 1924), 170.

50 Nikon de la Montagne Noire, *Tacticon* 33 (éd. Christian Hannick et al., *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge* 2 [Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris 62 ; Freiburg im Breisgau, 2014], 850,2) ; 36,15 (888,33–34 H.).

51 *Typicon Athanasii Athonitae* 37 (éd. Philipp Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster* [Leipzig, 1894], 115,7–20 ; trad. George Dennis, « *Typikon* of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery, » dans *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders'* Typika *and Testaments* [éd. John Thomas et Angela Constantinides Hero ; Dumbarton Oaks Studies 35 ; Washington, 2000], [245–270] 260) ; *Regula Christodulo pro monasterio sancti Ioannis Theologi in insula Patmo* 23–24 (éd. Frantz Miklosich et Joseph Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana* 6 [Vienne, 1890], [59–90] 75–77; trad. Patricia Karlin-Hayter, « Rule, Testament and Codicil of Christodoulos for the Monastery of St. John the Theologian on Patmos, » dans Thomas et Hero, *Byzantine Monastic Foundation Documents* [voir supra], [564–606] 590–592) ; *Typicon monasterii Christi Pantocratoris* 698–727 (éd. et trad. Paul Gautier, « Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator, » *Revue des études byzantines* 32 [1974] : [26–131] 71–73).

2 La bénédiction des cellules selon les textes littéraires

Dans les premiers siècles chrétiens, une mention singulière en lien avec la bénédiction des moines solitaires est rencontrée dans l'*Histoire des moines d'Égypte*, texte grec écrit à la fin du 4e siècle. Le récit précise qu'à l'arrivée de nouveaux frères dans la communauté d'Ammoun de Nitrie, le supérieur convoquait les moines et sollicitait leur aide, afin d'assurer les moyens de vivre aux novices. À la fin de la construction des cellules, tous les moines étaient convoqués à l'église, « pour les y festoyer, ceux qui devaient habiter ces cellules ».[52] La cérémonie liturgique marquait ainsi à la fois l'entrée du frère dans la communauté monastique et la construction de sa cellule. On peut supposer que cette coutume a été conservée dans le cas du passage d'un moine de la vie cénobitique à la vie semi-anachorétique. Les écrivains coptes Étienne de Thèbes et Paul de Tamma se réfèrent à la « grâce de la cellule » (χάρισμα τοῦ κελλίου, пеϩмот нтрі),[53] mais le terme ne fait pas mention d'un office liturgique, mais simplement du don de Dieu envers les solitaires. Selon le premier auteur, il faut que le moine reste toujours en prière dans sa cellule, afin de recevoir cette grâce. Obtenir la grâce c'est aussi le but suprême de la vie ascétique selon Paul de Tamma, le moine doit la souhaiter tous les jours, car elle est la seule réalité qui reste.[54]

Dans les textes grecs, quelques références isolées relatives à la consécration des cellules des solitaires se trouvent dans les écrits de Néophyte le Reclus, ermite et ensuite higoumène d'un monastère près de Paphos, à Chypre. Selon l'un de ses

---

52 *Historia monachorum in Aegypto* 20,11 (121,58–59 F. ; trad. 112–113 F.) : τοὺς δὲ μέλλοντας οἰκεῖν τὰ κελλία ἐκάλουν εἰς τὴν ἐκκλησίαν εἰς εὐωχίαν. Voir aussi 2,11 (38 F. ; trad. 33 F.) ; *Apophtegmata Patrum (collectio alphabetica) Macaire* 33 (PG 65:273–277 ; 183–185 R.).

53 Étienne de Thèbes, *Sermo asceticus* 46 (éd. et trad. Édouard des Places, « Le 'Discours ascétique' d'Étienne de Thèbes. Texte grec inédit et traduction, » *Le Muséon* 82 [1969] : [35–59], 42) ; Paul de Tamma, *Epistula de cellula* 88 (éd. et trad. Tito Orlandi, *Paolo di Tamma, Opere* [Corpus dei Manoscritti Copti Letterari ; Rome, 1988], [88–115] 100–101). Voir aussi Philippe Luisier, « Paul de Tamma, Lettre sur la cellule. Une traduction française, » dans *Vangelo, trasmissione, verità. Studi in onore di Enrico Cattaneo nel suo settantesimo compleanno* (éd. Agnès Bastit-Kalinowska et Anna Carfora ; Oi Christianoi 15 ; Trapano, 2013), 265–283 ; Alin Suciu, « Sitting in the Cell: The Literary Development of an Ascetic Praxis in Paul of Tamma's Writings. With an Edition of Some Hitherto Unknown Fragments of De Cella, » *JThS* 68 (2017) : 141–171.

54 Sur le rôle de la cellule dans les écrits ascétiques de l'Égypte, voir David Brakke, « From Temple to Cell, from Gods to Demons: Pagan Temples in the Monastic Topography of Fourth-Century Egypt, » dans *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (éd. Johannes Hahn, Stephen Emmel et Ulrich Gotter ; Religions in the Graeco-Roman World 163 ; Leiden, 2008), 91–112.

discours, fatigué de la multitude de fidèles, Néophyte décide d'aménager et de se retirer dans une petite cellule sur la montagne. La bénédiction de l'endroit se fait avec la participation des frères, montés nombreux, avec des bougies et de l'encens, sur une grande échelle dressée à cette occasion. L'office contient « la prière prévue » (συνήθη εὐχή), l'apôtre et l'évangile.[55] Il semble qu'il s'agit d'un rituel bien connu, déjà en usage. Néanmoins, dans son *Testament*, le grand ascète mentionne une prière, probablement différente, qu'il avait composée pour une occasion semblable. Elle fallait être lue, après le *Trisagion* pendant l'office de l'installation de son successeur et supérieur de la communauté, qui comme lui devait vivre en reclus et assurer seulement la direction spirituelle des frères. Dans ce cas, la bénédiction de la cellule concerne également l'installation du nouvel higoumène, mais la prière fait mention seulement du premier aspect de l'évènement :

> Christ notre Dieu, Toi qui es la source et le donateur de tout ce qui est bon par la bienveillance du Père et la coopération du Saint Esprit, Toi qui as fortifié et répandu ta grâce, dans les temps anciens, sur Élie le Thesbite et plus récemment sur Ton Précurseur et Baptiste Jean afin qu'ils mènent la vie solitaire et érémitique et réalisent la vie angélique sur la terre, Antoine, Euthyme, Onuphre et leurs compagnons imitant leur vie et suivant leurs traces ; Toi, Seigneur, donateur de tout bien, protège, garde, sanctifie, maintiens et fortifie ton serviteur (N), qui a tout abandonné de son plein gré et a choisi cette vie de réclusion et solitude afin que, fortifié par ton pouvoir, il puisse suivre les traces de tes saints et des saints hommes qui se sont illustré sur les colonnes. Par ta miséricorde, rends également cet ermitage inaccessible aux ennemis invisibles et visibles, par les intercessions de Ta mère parfaitement pure, de Ta vénérable Croix et de tous Tes saints. Amen.[56]

---

55 Néophyte le Reclus, *De sua ab imminenti mortis periculo liberatione* (BHG 1325n) (éd. Ioannis Stephanis, *Ἁγίου Νεοφύτου του Εγκλείστου Συγγράμματα* 5 [Paphos, 2005], [355–387], 358,102–359,109 ; trad. Marie-Hélène Congourdeau, « L'Enkleistra dans les écrits de Néophytos le Reclus, » dans *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments* [éd. Catherine Jolivet, Michel Kaplan et Jean-Pierre Sodini ; Byzantina Sorbonensia 11 ; Paris, 1993], [137–149] 145). Voir aussi Catia Galatariotou, *The Making of a Saint: The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse* (Cambridge, 1991), 109–113.

56 Néophyte le Reclus, *Testamentum* 14 (éd. Ioannis Stephanis, *Ἁγίου Νεοφύτου του Εγκλείστου Συγγράμματα* 2 [Paphos, 1998], [25–69] 44,4–19) : Ὁ πατρικῇ εὐδοκίᾳ καὶ συνεργίᾳ Πνεύματος ἁγίου καὶ παντὸς ἀγαθοῦ αἴτιος καὶ δοτήρ, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πάλαι μὲν Ἠλιοὺ τὸν Θεσβίτην, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τὸν σὸν πρόδρομον καὶ βαπτιστὴν Ἰωάννην ἐνδυναμώσας καὶ χαριτώσας, ἡσύχιον καὶ ἐρημικὸν βίον διελθεῖν καὶ ἀγγελικὴν ἐπὶ γῆς πολιτείαν κατορθῶσαι, ὧν τὸν βίον ζηλώσας Ἀντώνιος, Εὐθύμιος, Ὁνούφριος καὶ οἱ τούτων συμμέτοχοι, κατ' ἴχνος ἐβάδισαν, αὐτός, χριστοπάροχε κύριε, καὶ τὸν δοῦλον σου τόνδε, τὸν τὰ πάντα καταλιπόντα γνώμῃ αὐθαιρέτῳ καὶ τὴν ἐγκλειστικὴν καὶ ἡσύχιον ἀγωγὴν ταύτην ἑλόμενον, σκέπασον, φύλαξον, ἁγίασον, ἑδραίωσον καὶ ἐνδυνάμωσον, ἵνα τῷ σῷ σθένει νευρούμενος βαδίσῃ κατ' ἴχνος τῶν προρρηθέντων ἁγίων σου καὶ τῶν ἐν τοῖς στύλοις διαλαμψάντων ὁσίων σου. Καὶ τὴν ἐγκλείστραν ταύτην ἀπρόσιτον ἀοράτων καὶ ὁρωμένων ἐχθρῶν ποίησον τῷ ἐλέει σου πρεσβείαις τῆς πανάγνου μητρός σου, τοῦ πανσέπτου σταυροῦ σου καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων. Ἀμήν. Voir aussi Catia Galatariotou, « *Testa-*

Peut-on imaginer que cette prière était également utilisée pour tous les solitaires, même s'ils ne devenaient pas higoumènes ? On ne dispose pas d'indices supplémentaires dans les sources grecques.

Néanmoins, des renseignements plus précis sur la bénédiction des cellules des hésychastes sont gardés dans le monachisme syro-oriental. Une première mention est rencontrée à la fin du 6e siècle dans la *Règle* ascétique de Babaï le Grand pour sa communauté sur le mont Izla. L'office de la bénédiction de la cellule était lié à une veille qui avait lieu plus probablement pendant la semaine. Toute la communauté devait être présente, les frères étant prévenus en temps utile afin d'être présents à la célébration.[57]

L'information n'est pas singulière, on la trouve également chez Syméon de Taibouteh, moine du 7e siècle au sud-est de l'Irak actuel, dans la région du Bet Huzaye, dans un monastère où Isaac le Syrien se retira dans la dernière partie de sa vie et où il fut également enseveli. Syméon écrit un traité pour les reclus intitulé *Discours sur la cellule* sur la vie du solitaire et sur la permanente « consécration de l'ermite »[58] opérée dans la cellule. Le *Discours* fait mention du jour de la consécration de la cellule d'un moine qui commençait la vie solitaire après une période de formation dans la communauté. Le rituel, nommé « banquet spirituel de noces »,[59] avait lieu après une veille de toute la nuit et la célébration de la liturgie, suivies d'une exhortation de l'higoumène devant toute la communauté, qui rappelle au candidat les difficultés de sa nouvelle vie. Le discours fait ressortir le rapport entre la vie du moine et son milieu ascétique. La bénédiction de la cellule au début de la vie solitaire est ainsi accomplie par la sanctification du reclus même, par ses prières et sa vie entière.[60]

---

mentary Rule for the Hermitage of the Holy Cross near Ktima in Cyprus, » dans Thomas et Hero, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (voir note 51), (1338–1373), 1356–1357.

57 *Regula Mar Babai* 20 (éd. et trad. Arthur Vööbus, *Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative to Syrian Asceticism* [Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11 ; Stockholm, 1960], 182–183).

58 Syméon de Taibouteh, *Sermo de cellula* 3 (trad. André Louf, « Discours sur la cellule de Mar Syméon de Taibouteh », *Collectanea Cisterciensia* 64 [2002] : [30–55], 34, sur la base du *Codex Vaticanus syr. 509*, AD 1289). Voir aussi Paolo Bettiolo, *Simone di Taibuteh. Violenza e gratia : la coltura del cuore* (Collana di testi patristici 102 ; Rome, 1992), 130–169.

59 Syméon de Taibouteh, *Sermo de cellula* 1 (trad. 34 L.).

60 Sur Syméon de Taibouteh, voir Beulay, *La Lumière sans forme* (voir note 34), 202–206 ; Grigory Kessel, « La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque, » dans *Les mystiques syriaques* (éd. Alain Desreumaux ; Études syriaques 8 ; Paris, 2011), (121–150) 125–126.

Le rituel de la bénédiction de la cellule est également mentionné au 8e siècle par Joseph Ḥazzāyā dans sa *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*.[61] Selon cet auteur, l'entrée du moine dans la cellule correspond au passage entre l'étape somatique de la vie spirituelle et l'étape psychique, passage qui conduit plus tard à l'étape pneumatique. Il s'agit d'une terminologie déjà utilisée dans les écrits ascétiques syro-orientaux à partir de Jean d'Apamée (le Solitaire).[62] La *Lettre* évoque la « solennité de la fête de la consécration de la cellule »,[63] quand toute la communauté monastique était rassemblée en prière pour le nouveau solitaire. Le rituel suivait l'office divin, le solitaire recevant le Corps et le Sang du Christ.[64] La *Lettre* de Joseph Ḥazzāyā sera largement utilisée au 10e siècle dans la *Vie* de Youssef Bousnaya († 979), moine dans la région de Mossoul, écrite par un de ses disciples quelques années après sa mort. Le texte reprend plusieurs thèmes de la *Lettre* de Joseph Ḥazzāyā, comme Ugo Zanetti l'a montré d'une manière convaincante.[65] Concernant le rituel de l'entrée dans la cellule, on remarque encore une fois d'abord la participation de la communauté à la veille et à la sainte liturgie. Ensuite, l'higoumène convoquait les prêtres et les frères à la cellule afin de la consacrer et prier pour le nouveau solitaire. Après l'entrée du reclus dans la cellule, le supérieur plaçait lui-même une pierre sur le seuil, en dehors, comme un symbole de la pierre qui fut placée à la porte du tombeau du Seigneur.[66]

Tous ces textes confirment la large diffusion du rituel pour les reclus dans le milieu syro-oriental et, plus généralement, l'intérêt pour le courant semi-anachorétique en Perse, déjà bien représenté au 7e siècle. Le phénomène doit être mis en relation avec le contexte social et religieux particulier de la vie monastique et ecclésiastique dans cette région.

---

61 Dans le milieu syro-occidental, le texte a été attribué à Philoxène de Mabboug. Voir Gunnar Olinder, *A Letter of Philloxenus of Mabbug Sent to a Friend* (Acta Universitatis Gothoburgensis. Göteborgs Universitets Arsskrift 56 ; Göteborg, 1950) ; François Graffin, « La lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique, » *L'Orient syrien* 6 (1961), 317–352 et 455–486 et 7 (1962), 77–102 (extraits).

62 Voir Irénée Hausherr, *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis), Dialogue sur l'âme et sur les passions* (Orientalia Christiana Analecta 120 ; Rome, 1939), 7–20 ; Beulay, *La Lumière sans forme* (voir note 34), 95–125.

63 Joseph Ḥazzāyā, *Epistula de vita monastica* 65 (PO 45,2, 336,14–15 ; trad. 337 Harb/Graffin).

64 Joseph Ḥazzāyā, *Epistula de vita monastica* 65 (336,6–8 ; trad. 337 H./G.).

65 Ugo Zanetti, « Les saints moines : témoignages et Vies, » dans *Le monachisme syriaque. Du VIIe siècle à nos jours* (Patrimoine syriaque. Actes du colloque 6 ; Antélias, 1999), 191–209. Voir aussi Vincent Van Vossel, « La spiritualité monastique syriaque-orientale au début du Moyen-Âge selon l'histoire de Raban Youssif Bousnaya, » dans *Le monachisme syriaque. Du VIIe siècle à nos jours* (voir supra), 149–186.

66 *Vita Iosephi Busnayae* 8 (trad. Jean-Baptiste Chabot, *Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya* [Paris, 1900], 183).

3 Textes liturgiques grecs

Si à Byzance et en milieu de langue grecque, les renseignements littéraires concernant la consécration des cellules manquent, on dispose, en revanche, de plusieurs prières et rituels liturgiques conservés dans les manuscrits, qui font référence aux reclus (ἔγκλειστοι). Les plus anciens textes datent du 10e siècle. Dans une première étape, il s'agit d'une courte *Prière à l'enfermement d'un reclus* (Εὐχὴ εἰς τὸ ἀποκλείσαι ἔγκλειστον) (on utilisera pour cette prière la notation P1) : *Seigneur notre Dieu, donateur de tout bien, créateur et défenseur de toute conduite vertueuse (*Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῶν ἀγαθῶν χορηγὸς καὶ τῆς ἐναρέτου πολιτείας φυτουργὸς καὶ φύλαξον), gardée dans les manuscrits :

– *Sinaï 958* (10e siècle),[67]
– *Grottaferrata G.b.4* (10e siècle),[68]
– *Grottaferrata G.b.43* (11e siècle),[69]
– *Vatican 1554* (12e siècle),[70] avec le contenu suivant :

> Seigneur notre Dieu, donateur de tout bien, créateur et défenseur de toute conduite vertueuse, revêts ton serviteur (N.), qui a choisi de demeurer dans cette cellule, de la lumière de ta sainteté et de l'habit de ta sagesse afin qu'il se préoccupe des choses du Seigneur, des moyens de plaire au Maître (1 Co 7,32) et se rende digne de la vie éternelle et de l'entrée dans la chambre nuptiale des cieux, dans le Christ notre Seigneur, à qui convient la gloire dans les siècles.[71]

---

67 *Codex Sinaiticus 958*, fol. 89. Voir Alexei A. Dmitrievski, *Описанiе литургическихъ рукописей хранящихся въ библiотекахъ православнаго Востока* 2 : *Εὐχολόγια* (Kiev, 1901 ; réimpression Hildesheim, 1965), 32.

68 *Codex Cryptoferratensis G.b.4*, fol. 64. Voir Antonio Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae-Ferratae* 1 (Tusculani, 1883), 252 ; Stefano Parenti, *L'eucologio manuscritto Cryptense Γ.β.IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum* (Rome, 1994), 142.

69 *Codex Cryptoferratensis G.b.43*, fol. 104. Voir Michaël Wawryk, *Initiatio monastica in liturgia byzantina. Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasphoratus exordia et evolutio* (Orientalia Christiana Analecta 180 ; Rome, 1968), 270.

70 *Codex Vaticanus 1554*, fol. 111rv et 117. Voir Cyrus Giannelli, *Codices Vaticani graeci. Codices 1485–1683* (Vatican, 1950), 139.

71 *Codex Sinaiticus 958*, fol. 89 : Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῶν ἀγαθῶν χορηγὸς καὶ τῆς ἐναρέτου πολιτείας φυτουργὸς καὶ φύλαξον καὶ τὸν δοῦλόν σου τον δε ἐν τῷ κελλίῳ τούτῳ, ὃ ἐξελέξατο εἰς κατοικίαν ἑαυτῷ, ἔνδυσον αὐτὸν τὸ φῶς τῆς ἁγιωσύνης σου καὶ τὴν στολὴν τῆς σωφροσύνης σου, ἵνα μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου πῶς ἀρέσει τῷ ἑαυτοῦ Δέσπότῃ καὶ ἀξιωθῇ τῆς αἰωνίου σου ζωῆς τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὸν οὐράνιον νυμφῶνα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ὧ ἡ δόζα εἰς τοὺς αἰῶνας. Cf. Dmitrievski, *Εὐχολόγια* (voir note 67), 32.

À côté de cette première variante du rituel, une deuxième prière (P2), plus longue et plus élaborée, différente par rapport à la première, se trouve dans deux autres manuscrits :

– *Messine, Bibliothèque universitaire 172* (AD 1148/1149), qui contient une Ἀκολουθία εἰς τὸ ποιῆσαι ἔγκλειεστον μετὰ τὸ τελειωθῆναι τὴν θείαν λειτουργίαν καὶ ἀπὸ κουκουλλόσαι *(sic)* αὐτὸν,[72]
– *Vatican 1969* (12e–13e siècles), avec une *Prière pour un reclus* (Εὐχὴ εἰς ἔγκλειστον) (P2) :

> Dieu sans commencement et sans fin, Toi qui par ton pouvoir as tout créé et par ta raison as façonné le monde comme le tien ; qui nous as donné des lois et canons par tes disciples et as bien voulu que la foule des fidèles soient un ; Seigneur notre Dieu qui par la grâce de ton Esprit saint as appelé, dans chaque génération, des hommes pieux que Tu protèges et prépares jusqu'à la fin du monde par ton Fils unique qui s'est fait homme, notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ ; bénis-nous et le peuple ici présent et comble-nous de tes bienfaits. Car tout don parfait vient de Toi, Père des compassions. Toi, Seigneur, qui as exigé à ceux qui mènent une vie solitaire et paisible qu'ils renoncent à eux-mêmes et s'unissent en prière avec Toi, seul éternel Dieu, leur promettant tes biens éternels et sublimes ; ainsi ton serviteur ici présent, qui a renoncé à tous les liens avec le monde et a consenti à tes bonnes promesses, s'approche de ta bonté par moi, ton indigne serviteur et prend sur lui la croix et la mort de ton Christ. Pour tout cela, nous te prions et te supplions, Maître ami des hommes, agis avec nous d'une manière invisible dans cette sainte cellule, pour (que ton serviteur ait) plus de secours spirituel et corporel ; conduis-le dans ta demeure spirituelle, afin qu'il se rende digne d'entrer avec les cinq vierges sages dans la chambre nuptiale de ton royaume. Car tout don parfait provient de Toi et c'est Toi qui accomplis, pour le salut (de tous), toute demande provenant de ceux qui te craignent. Car à Toi convient la gloire, Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles (des siècles).[73]

---

72 *Codex Messanensis 172*, fol. 191–196. Cf. Augusto Mancini, *Codices graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris* (Messine, 1907), 238.

73 *Codex Vaticanus 1969*, fol. 69v–71 : Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ αἰώνιος, ὁ πᾶσαν τὴν ὑπὲρ κόσμον συστησάμενος δύναμιν καὶ τὴν πᾶς κόσμον ὡς αὐτώς κατακοσμήσας φύσιν, ὁ νόμους καὶ κανόνας ἡμίν διὰ τῶν σῶν μαθητῶν ὁρίσας καὶ τὸ πλῆθος τῶν πιστευόντων εἰς ἑνότητα μίαν εἶναι εὐδοκήσας· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴ χάριτι τοῦ παναγίου σου Πνεύματος ἀπὸ γενεῶν ἀρχαίων ἐκλεξάμενος ἄνδρας ὁσίους οὓς προέγνως καὶ προώρισας ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν χρόνων διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, σφραγίσας ἡμᾶς αὐτῷ λαὸν περιούσιον καὶ διαφόροις ἀρεταῖς κατακοσμήσας· πᾶν γὰρ δώρημα ἀγατὸν ἐκ σοῦ καταπέμπεται τοῦ Πατρὼς τῶν οἰκτιρμῶν· αὐτὸς Δέσποτα καὶ τοῖς τὸν μονήρη καὶ ἡσύχιον βίον ποθοῦσι προσέταξας ἀπαρνήσασθαι ἑαυτοὺς καὶ σοὶ μόνῳ τῷ αἰωνίῳ Θεῷ κολλάσθαι, ἀντεχόμενος αὐτοῖς τὰ αἰώνια καὶ ἀκήρατα ἀγαθά σου· ὅθεν καὶ ὁ παρὼν δοῦλός σου ὁ δεῖνα ἀποταξάμενος πάσαις ταῖς τοῦ κόσμου ἐλπίσι καὶ πιστεύσας ταῖς ἀγαθαῖς σου ἐπαγγελλίαις, προσέρχεται τῇ σῇ ἀγαθότητι δι' ἐμοῦ τοῦ ἀχρείου σου δοῦλου, τὸν σταυρὸν καὶ τὴν νέκρωσιν τοῦ Χριστοῦ σου ἐν ἑαυτῷ περιφέρον· διό Δέσποτα φιλάνθρωπε δεόμεθα καὶ πάρακαλοῦμέν σε συνεργήσας ἡμῖν ἀοράτως ἐπὶ τῇ ἱερᾷ ταύτῃ ἐκλείστρᾳ πρὸς τὸ περισοτέραν σου τὴ ἑαυτοῦ ψυχὴ καὶ τὴν σωματικὴν ἐχείν ἀσφάλειαν· εἰσάγαγε δὲ αὐτὸν εἰς τὴν πνευματικήν σου αὐλὴν

On remarque dans cette prière aussi bien une formule de bénédiction de la cellule (« agis avec nous d'une manière invisible dans cette sainte cellule ») que plusieurs invocations concernant la vie spirituelle du reclus. Le lien étroit entre la personne humaine (le reclus) et son environnement (la cellule) est ainsi clairement affirmé, comme dans le cas de la bénédiction des maisons des fidèles.

Une troisième et probablement dernière forme du rituel est rencontrée dans les manuscrits :

- *Sinaï 982* (14e siècle), avec un *Office pour celui qui s'enfermera dans la recluserie* (Ἀκολουθία, γινομένη πρὸς μέλλοντα ἐγκλείεσθαι εἰς ἐγκλείεστρας),[74]
- *Koutloumous 491* (14e siècle).[75]

Selon ces manuscrits, le rituel avait lieu à la fin de la sainte liturgie. Après quelques *tropaires*, le diacre disait une litanie et les clercs partaient vers la cellule du reclus, avec des cierges allumés, étant suivis par celui qui y sera enfermé. L'office contient :

- une première prière : *Seigneur notre Dieu, qui par la grâce de ton Esprit saint as appelé, dans chaque génération, des hommes et femmes pieux* (Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ χάριτι τοῦ παναγίου σου Πνεύματος ἀπὸ γενεῶν ἀρχαίων ἐκλεξάμενος ἄνδρας ὁσίους καὶ γυναίκας), qui n'est qu'une forme abrégée de la prière P2 du *Vatican 1969* ;
- une prière nouvelle (P3) : *Dieu, Toi qui reposes parmi les saints, qui as glorifié ton église dans le monde* (Ὁ Θεός, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὁ σεμνύνας τὴν ἐκκλησίαν σου τῷ μοναδικῷ κόσμῳ) :

> Dieu, Toi qui reposes parmi les saints, qui as glorifié ton église dans le monde et as donné de nouveau (aux hommes) l'imitation de la vie angélique par sagesse et continence, pour ta louange et ta magnificence ; Toi, Maître Très-saint, Tout-puissant, conduis ton serviteur dans ta demeure spirituelle et compte-le dans ton troupeau rationnel ; purifie sa pensée des passions de la chair et de la vaine attraction du monde. Donne-lui et à nous tes serviteurs de fouler sans cesse aux pieds toute la puissance du diable. Car à Toi appartient le règne. . .[76]

τοῦ συναγωνισθῆναι καὶ συνελθεῖν μετὰ τῶν πέντε φρονίμων παρθένων εἰς τὸν νυμφῶνα τῆς βασιλειας σου· ὅτι πᾶσαν δόσιν ἀγαθὴν καὶ πᾶν αἴτημα τῶν φοβουμένων σε σὺτὸς ἐκπληροῖς εἰς σωτηρίαν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῷ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς εἰῶνας τῶν (αἰώνων).

74 *Codex Sinaiticus 982*, fol. 67–68. Cf. Dmitrievski, *Εὐχολόγια* (voir note 67), 239–240.

75 *Codex Athonensis Cutlumusii 491*, fol. 339–343. Cf. Dmitrievski, *Εὐχολόγια* (voir note 67), 357 ; Linos Politès, « Συμπληρωματικοὶ κατάλογοι χειρογράφων Ἁγίου Ὄρους. Α'. Χειρόγραφα Μονῆς Κουτλουμουσίου, » *Ἑλληνικὰ* 21 (1968) : (109–148) 128.

76 *Codex Sinaiticus 982*, fol. 68 : Ὁ Θεός, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὁ σεμνύνας τὴν ἐκκλησίαν σου τῷ μοναδικῷ κόσμῳ καὶ παρασχόμενος αὐτῷ μίμησιν ἀγγελικῆς καταστάσεως διὰ σωφροσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῆς σῆς διὰ παντὸς δοξολογίας καὶ τῆς σῆς μεγαλειότητος.

– une dernière prière, qui est celle du premier groupe des manuscrits (P1).

On remarque que ce rituel mélange les prières des manuscrits antérieurs. Il s'agit d'un développement de l'office, qui confirme que la bénédiction des reclus et de leurs cellules a connu une certaine popularité. Il n'est pas également exclu que la dernière prière (P1) a été ajoutée par un copiste, qui a groupé pour cet office, dans son manuscrit, toutes les prières qu'il avait auparavant trouvées. Cette hypothèse est confirmée par deux euchologes slaves de la même période, *Moscou, Musée Historique d'État, Bibliothèque synodale sl. 675* (14e–15e siècles)[77] et *Moscou, Musée Historique d'État, Bibliothèque synodale sl. 900* (14e–15e siècles),[78] qui conservent une variante de l'office du *Sinaï 982*, mais sauf la dernière prière.

En l'absence d'autres sources, il nous semble que le rituel pour les reclus sera peu utilisé après la chute de l'Empire byzantin. On peut supposer l'existence d'un nombre limité de reclus, dans le nouveau contexte politique et religieux. Il faut également penser que la vie monastique en dehors de la communauté cénobitique n'était pas toujours encouragée par les higoumènes et l'autorité ecclésiastique. Avec ces hypothèses, on peut expliquer, dans une certaine mesure, le nombre réduit de manuscrits contenant l'office pour les reclus et, en conséquence, l'absence de ce rituel dans le premier euchologe grec imprimé.

4 Textes liturgiques coptes

Le rituel est peu conservé dans d'autres langues orientales. On ne le retrouve pas parmi les rites syriaques, malgré les nombreuses mentions dans les textes litté-

Αὐτὸς Δέσποτα πανάγιε, παντοκράτωρ, εἰσάγαγε τὸν δοῦλόν σου εἰς τὴν πνευματικήν σου αὐλήν καὶ συγκαταρίθμησον αὐτὸν εἰς τὸ λογικόν σου ποίμνιον, κάθαρον τὸ φρόνημα αὐτοῦ ἀπὸ σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς κενῆς ἀπάτης τοῦ βίου, καὶ χάρισαι αὐτῷ καὶ ἡμῖν τοῖς δούλοις σου διηνεκῶς πατεῖν ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ. Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία.[...] Cf. Dmitrievski, *Εὐχολόγια* (voir note 67), 240.

77 *Codex Mosquensis Synodalis sl. 675 (371)*, fol. 134v–141. Cf. Alexandre V. Gorski et Kapiton I. Nevostruev, *Opisanie slavianskikh rukopisei Moskovskoi Sinodalnoi Biblioteki* 4 (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes 2 ; Moscou, 1869 ; réimpression Wiesbaden, 1964), 145.

78 *Codex Mosquensis Synodalis sl. 900 (372)*, fol. 164v–182v. Cf. Gorski et Nevostruev, *Opisanie* 4 (voir note 77), 152 ; Tatiana Afanasyeva, « The Slavic Version of the Euchologion of the Great Church and its Greek Prototype, » *Orientalia Christiana Periodica* 81 (2015) : (169–194) 186–187. Nous remercions Tatiana Afanasyeva qui a bien voulu nous faire connaître le texte slave de ces prières.

raires. En revanche, il se trouve dans le rite copte, les manuscrits les plus anciens qui conservent cet office datant du 14e siècle :

- *Monastère Saint-Antoine Lit. 1* (AD 1334),[79]
- *Le Caire, Musée copte Lit. 253* (AD 1364).[80] Ce manuscrit mentionne que l'ordination du patriarche avait lieu dans l'église Angelion d'Alexandrie, en ruine au 14e siècle, fait qui prouve l'ancienneté du texte copié à cette époque.[81]

Il est intéressant de remarquer que la structure du rituel copte est identique avec celle du rituel grec du *Sinaï 982*, avec trois prières, mais le contenu de ces prières est complètement différent. L'office contient :

- une première prière (P1), *Maître, Seigneur Dieu Tout-puissant, Père de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ, qui connais tout avant que les choses se passent* :

  Maître, Seigneur Dieu Tout-puissant, Père de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ, qui connais tout avant que les choses se passent, Toi qui es notre maître par ta bonté ; Toi, qui nous as appelés par la voix de ton Fils unique en disant : Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous donnerai du repos (Mt 11,28) ; maintenant, Seigneur, le bienfaiteur de nos âmes qui, par ton amour pour le genre humain, ne désires pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive en pénitence (Ez 18,21 ; 33,11), regarde, Seigneur, vers ton serviteur qui a donné son cœur à la pénitence et a pris sa croix pour te suivre avec tout son cœur (Mt 10,38), qui a aimé la solitude comme tes prophètes et tous tes saints. Oui, Seigneur Dieu, bienfaiteur du genre humain, miséricordieux, Toi qui es plein de pitié envers ton serviteur, fortifie-le, préserve-le. Que tes anges soient autour de lui pour qu'il puisse combattre le diable et ses démons méchants, ses techniques et ses passions et ses œuvres mauvaises. Afin qu'il ne renonce pas aux vertus et aux bonnes conduites qu'il a commencé à acquérir et ne retourne pas comme la femme de Lot qui a regardé en arrière et est devenue une colonne de sel (Gn 19,26). Mais accorde-lui le sceau du salut, la pureté, la continence et l'endurance, pour qu'il se perfectionne sans cesse et t'adore avec justice et pureté[82] tous les

---

79 *Codex Monasterii S. Antonii, Lit. 1*, fol. 44rv. Le manuscrit a été copié par Abraham, évêque de Koskam, le 7 Baba 1050 (AD 1334). Voir Youhanna N. Youssef, « The Rite of the 'for the Psalmist', » *Collectanea Christiana Orientalia* 10 (2013) : (157–170) 160–163.

80 *Codex Cairensis, Museum copticum, Lit. 253*, fol. 71–72v. Cf. Oswald H. E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies observed in the Administration of Her Sacraments* (Le Caire, 1967), 200–201. Voir aussi Georg Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (Studi e Testi 63 ; Vatican, 1934), 251–252 ; William Macomber, *Final Inventory of the Microfilmed Manuscripts of the Coptic Museum Old Cairo, Egypt* (Provo, 1995), 1, A-8–13 ; Raphaël Tukhi, *Euchologe* (Rome, 1761), 226–228.

81 Oswald H. E. Burmester, *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria* (Publications de la Société d'archéologie copte. Textes et documents 8 ; Le Caire, 1960), 1–2.

82 Pour cette liste des vertus voir Youhanna N. Youssef, « Consecration of the Myron at Saint Macarius Monastery (Ms 106 Lit.), » dans *Christianity and Monasticism in Wadi Al-Natrun* (éd. Maged S. A. Mikhail et Mark Moussa ; Le Caire, 2009), 106–121.

jours de sa vie, pour qu’il brille par ses vertus, devienne un serviteur sage et fasse ta volonté. Par la bienveillance de ton Fils unique, notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus Christ, avec lequel Tu es béni ainsi que ton Esprit très saint, bon et vivifiant maintenant (et toujours et dans les siècles des siècles).[83]

– une deuxième prière (action de grâce pour le reclus) (P2) :

Nous te rendons grâce Seigneur Dieu Tout-puissant, qui par ta grande miséricorde as délivré ton serviteur de la servitude du monde et Tu l’as appelé à cette vie paisible ; nous te demandons et nous implorons ta sainte gloire, rends-le digne de tes saintes et glorieuses promesses, préserve-le des pièges du diable, garde son âme et son corps purs. Et donne-lui de devenir un temple saint, d’accomplir tout le temps ta commémoraison et (d’observer) tes commandements. Accorde-lui la bonté, l’humilité de l’âme et la vigilance, ainsi que la foi, l’espérance et la charité avec un cœur ferme. Par la puissance et la grâce. . .[84]

– l’office se poursuit avec la sainte liturgie, à la fin de laquelle l’évêque ou le prêtre lit une troisième et dernière prière, qui n’est autre que la prière pour les défunts. Les célébrants, le reclus et la communauté vont ensuite à la cellule

83 *Codex Monasterii S. Antonii, Lit. 1*, fol. 44r–v ; *Codex Cairensis, Museum copticum, Lit. 253*, fol. 72–73 : Ⲫⲏⲏⲃ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲫϯ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲫⲓⲱⲧ ⲙ̀ⲙⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲫⲏⲉⲧⲥⲱⲟⲩⲛ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲙ̀ⲡⲁⲛⲧⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲟⲩⲛ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲁⲕⲱϣ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲣⲱϥ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲉⲕϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ϩⲁⲣⲟⲓ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧϧⲟⲥⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲟⲧ ⲛϧⲁ ⲛⲟⲩⲉⲧⲫⲱⲟⲩⲓ̀ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲑⲛⲁϯ ⲙ̀ⲧⲟⲛ ⲛⲱⲧⲉⲛ. Ϯⲛⲟⲩ ⲟⲛ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲡⲓⲙⲁⲓ ⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲏ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲱϣ ⲙ̀ⲫⲙⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲧⲉϥⲕⲟⲧϥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲱⲛϧ ϩⲓⲧⲉⲛ ϯⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ. Ϫⲟⲩϣⲧ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉⲕⲃⲱⲕ ⲫⲏⲉⲧⲁϥϯ ⲙ̀ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲉⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ̀ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϥⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲥ⳨ⲥ ⲁϥⲟⲩⲁϩϥ ⲛ̀ⲥⲱⲕ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ ⲁϥⲙⲉⲛⲣⲉ ⲡⲓⲱⲣϥ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲛⲉⲕⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲁⲕ. Ⲁϩⲁ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲫϯ ⲡⲓⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲡⲓⲛⲁⲏⲧ ⲫⲁ ⲡⲓⲙⲏϣ ⲛ̀ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ ⲡⲉⲕⲃⲱⲕ ⲡⲁ ⲛ̅ⲓ̅ⲙ̅ ⲙⲁϫⲟⲙ ⲛⲁϥ ⲣⲱⲓⲥ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲁⲣⲉ ⲛⲉⲕⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϣⲱⲡⲓ ⲉⲧⲕⲱϯ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲑⲣⲉϥϭⲣⲟ ⲉⲡⲓⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥⲇⲉⲙⲱⲛ ⲉⲧϩⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲧⲉⲭⲛⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥⲡⲁⲑⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙ̀ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ. Ϫⲉ ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̀ⲧⲉϥⲧⲁⲥⲑⲟϥ ⲉⲫⲁϩⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲁⲣⲉⲧⲏ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡⲟⲗⲏⲧⲓⲁ ⲉⲧⲁϥϩⲓⲁⲣⲭⲏ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥϩⲉⲓ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲧⲥϩⲓⲙⲓ ⲛ̀ⲗⲱⲧ ⲉⲧⲁⲥϫⲟⲩϣⲧ ⲉⲫⲁϩⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲧⲩⲗⲏ ⲛ̀ϩⲙⲟⲩ. Ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲟⲓ ⲛⲁϥ ⲛ̀ϯⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫⲛⲟϩⲉⲙ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛⲉⲙ ϯⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓⲁ ⲛⲉⲙ ϯϩⲩⲡⲟⲙⲟⲛⲏ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲟⲧϥ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥϣⲉⲙϣⲓ ⲛⲁⲕ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲇⲓⲕⲉⲟⲥⲩⲛⲏ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉϥⲱⲛϧ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥϣⲱⲡⲓ ⲉϥⲉⲉⲣⲗⲁⲙⲡⲓⲛ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲁⲣⲉⲧⲏ ⲉϥⲟⲓ ⲙ̀ⲃⲱⲕ ⲛⲁⲕ ⲛ̀ⲥⲁⲃⲉ ⲉϥⲣⲁⲛⲁⲕ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲙ̀ⲑⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲉϥⲓ̀ⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ. Ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡϯⲙⲁϯ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲣⲉϥⲧⲁⲛϧⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙⲁⲕ ϯⲛⲟⲩ.

84 *Codex Monasterii S. Antonii, Lit. 1*, fol. 44v ; *Codex Cairensis, Museum copticum, Lit. 253*, fol. 73 : Ⲧⲉⲛϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲕ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲫϯ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲫⲏⲉⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉϥⲛⲁⲓ ⲉⲧⲟϣ ⲁⲕⲛⲟϩⲉⲙ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲃⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ϯⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲫⲏ ⲛ̀ⲉⲫⲗⲏⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲁⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕⲑⲁϩⲙⲉϥ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲁⲓⲃⲓⲟⲥ ⲛ̀ⲥⲉⲙⲛⲟⲛ. Ⲧⲉⲛϯϩⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲧⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲱⲟⲩ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲁⲣⲓⲧϥ ⲛⲉⲙⲡϣⲁ ⲛ̀ⲛⲓⲉⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲧⲁⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ ⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ⲡⲓⲫⲁϣ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲁⲣⲉϩ ⲉⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲉⲧⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ. Ⲟⲩⲟϩ ⲁⲣⲓϩⲙⲟⲧ ⲛⲁϥⲉⲑⲣⲉϥϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲉⲣⲫⲉⲓ ⲉϥⲓ̀ⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲙⲉⲩ̀ⲓ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲕⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲉⲕⲉⲣⲭⲁⲣⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲛⲁϥⲛ̀ⲟⲩⲙⲉⲧⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲑⲉⲃⲓⲟ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲛⲉ ⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲉⲙⲣⲁⲩϣ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲛⲁϩϯ ⲛⲉⲙ ⲟⲩϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲁⲅⲁⲡⲏ. Ϧⲉⲛ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̀ϩⲏⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲓϩⲙⲟⲧ.

du nouveau solitaire. Tandis que le reclus monte dans la cellule à l'aide d'une corde, les prêtres chantent le Psaume 118 et encore deux autres (éventuellement 149 et 150). Après la bénédiction finale de l'évêque, le reclus lève la corde et reste dans la solitude.

5 Conclusion

Le rituel de la bénédiction des cellules des moines reclus, mentionné dans plusieurs sources grecques, coptes et syriaques, confirme l'existence en Orient de cette catégorie distincte de moines, qui demeuraient enfermés à la marge de certaines communautés ascétiques. Ce style de vie gardait un équilibre entre solitude et communion, entre la voie cénobitique et celle anachorétique, l'isolement et l'ascèse rude des reclus étant parfois interrompus par les nécessaires contacts avec leurs confrères. L'enfermement était soit permanent, soit temporaire. Aussi bien les monastères cénobitiques que les laures acceptaient, à différentes époques et en différents lieux, le désir de solitude plus ou moins dure de ces moines. Le commencement de la vie en réclusion était marqué par un cérémonial liturgique, avec la participation de la communauté. L'office était bien sûr adressé au nouveau reclus, la personne humaine était appelée à la sanctification, mais la prière incluait également la bénédiction de sa nouvelle demeure. Pour cette raison, l'office est nommé soit « prière pour le reclus », soit « bénédiction de la cellule ».

L'office a été connu dans tout l'Orient : Égypte, Palestine, Syrie, Perse sassanide, Byzance, Chypre. Les textes grecs, coptes et syriaques connus aujourd'hui ne contiennent pas de correspondances évidentes entre eux, mais il nous semble clair qu'ils décrivent tous des coutumes semblables et qu'il y avait des emprunts mutuels entre les différentes traditions monastiques locales. La forme extérieure des prières diffère, mais le style de vie décrit est toujours le même. Il est très probable que les plus anciens rituels liturgiques pour les reclus ont été élaborés et utilisés en Palestine, d'où proviennent également les premiers offices connus de la consécration monastique. La large diffusion géographique du rituel prouve encore une fois, au-delà des distinctions confessionnelles, l'unité du monachisme oriental et le fonds commun des différentes coutumes liturgiques régionales.

Enfin, il y avait une évolution liturgique intéressante de l'office en langue grecque, interrompue après la chute de l'Empire byzantin. Le rituel à l'enfermement des reclus contenait, à différentes époques, soit une prière, soit deux, probablement même trois, groupées selon le choix du célébrant (ou du copiste). Ce développement liturgique, observable dans des manuscrits grecs des 10e–13e siècles de

provenance probablement palestinienne, indique la diffusion de la coutume et, bien évidemment, l'intérêt pour le style de vie en réclusion. Néanmoins, pendant la domination ottomane, la centralisation de la vie monastique et la prépondérance de l'esprit cénobitique, plus souvent recommandé, ont conduit à un oubli tacitement accepté. L'office semble ainsi peu connu et utilisé dans le monde grec après le 15e siècle, mais il sera conservé, avec des adaptations spécifiques concernant l'usage et les bénéficiaires, dans le monde slave.